حول أسلامية تفسير ابن خلدون للتاريخ

د . عماد الدين خليل

المتحف الحضاري — الموصل

(١)

ما أكثر ما كتب عن ابن خلدون ومقدمته من أبحاث ودراسات، في الشرق والغرب، طيلة القرنين الأخيرين، حتى ان هذه الكتابات تشكل اليوم، بحق، مكتبة غنية تزداد امتلاء يوما بعد يوم ولكننا بتصفح فهارس هذه المكتبة، بل بتصفح كل كتاب أو بحث مما تتضمنه، لا نكاد نعثر على بحث متكامل واحد يتناول البعد الديني في مقدمة ابن خلدون. فبينما أشبعت بحثاً النواحي الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والتاريخية والسياسية والحضارية والفلسفية والأدبية والمقارنة والمنهجية،(١) لم تنل المسألة الدينية أي اهتمام يذكر، على عمقها واتساعها في المقدمة، وعلى ارتباطها بهذه الجوانب آنفة الذكر جميعا.

أكثر من ذلك، ان أحد الباحثين الغربيين وهو دي بوير T. J. De Boer (الهولندي) يذكر «ان الدين لم يؤثر في آراء ابن خلدون — العلمية بقدر ما أثرت الأرسطوطالية الأفلاطونية» (٢). ويشير باحث آخر هو ناتانيل شميت N.Schmidt الاستاذ في جامعة كورنل بأمريكا أن ابن خلدون «اذا كان يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن» (٣)!! وثمة مستشرق الماني هو فون فيسندنك Vonwesendonk يقول أن ابن خلدون «تحرر من أصفاد التقاليد الاسلامية في درس شئون الدولة والادارة وغيرهما، وأنه حرر ذهنه — كذلك من القيود الفكرية التي ارتبطت في عصره بالعقائد العربية الصحيحة» (٤)

انه اذاً لتحد ذو طرفين يجد الباحث المسلم نفسه معه في وضع يحتم الرد عليه... سيل من الأبحاث والدراسات لا تتضمن أي التفات جدي صوب البعد الديني في مقدمة ابن

خلدون، وحشد من الشهادات، تلك نماذج منها، تريد أن تبرز لنا ابن خلدون كما لو لم تكن لمعطياته أية علاقة بالأرضية الدينية منهجاً وموضوعاً.. بل اننا لو توغلنا في قراءة الكثير من تلك الأبحاث لرأيناها، بسبب من تشنجها المنهجي أو المذهبي، وجزئية رؤيتها ونسبيتها، تسعى لاخراج ابن خلدون من الدائرة الطبيعية التي عاش فيها وتحرك خلالها وتلقى علمه من مواردها، وبنى قدراته ونزعاته في امدائها، وتقذف به بعيداً إلى أجواء غريبة ما كان يعرف عنها شيئا وما خطرت له على بال.. وان بعضاً من هذه الأبحاث في أقصى حدتها، جعلته مفسراً مادياً للتاريخ لا يحسب للمؤثرات اللامادية: غيبية وروحية، أيما حساب، بينما صورته أبحاث أخرى كما لو كان مفكراً علمانياً Secularism على الطريقة الغربية، يؤمن بالدين.. نعم.. ولكنه لا يقحمه في نظريته عن مجرى التاريخ البشري إلا لماما.

انه انفصام غريب بين الرجل وبيئته، ذلك الذي سعت بعض تلك الأبحاث إلى تأكيده بالأدلة الناقصة، المبتسرة حيناً، وبالقسر المتشنج حيناً آخر..

ويبقى ابن خلدون، رغم هذا كله، ابن الإسلام، وليد البيئة الإسلامية الشرعية، وتبقى مقدمته، على مستوى الفكر ومستوى الحياة، ثمرة ناضجة من ثمارها المترعة.. ومن وراء هذا وذاك يبقى كتاب الله سبحانه وسنة رسوله عليه السلام المؤشران الأبديان اللذان يصوغان البيئات ويبعثان الرجال.. كما تبقى مسألة الانفصام الموهوم تلك، كإسقاط الأجنة من أرحامها التي تؤويها وتغذيها وتكون شخصيتها، عملية غير أخلاقية وغير علمية في الوقت نفسه.

ولئن كان ابن خلدون غير ملم تماماً بالمنهج القرآني في تفسير الواقعة التاريخية بسبب من جدة هذا العلم: تفسير التاريخ، يومذاك، وعدم اتسام المناهج التفسيرية للقرآن الكريم بالتكامل والشمول.. فإنه كان — من جهة أخرى — على المام تام بمعطيات كتاب الله في حقل التاريخ والاجتماع، وبالمواضيع المتشعبة المتشابكة الغزيرة التي تضمنها.. وها هنا، على مستوى الموضوع، جاءت مقدمة ابن خلدون امتداداً للرؤية القرآنية في مساحات واسعة من فصولها، والتزاما بها في الوقت نفسه.

(٢)

إن الدراسة التي يجدها القارىء بين يديه هي جانب من محاولة متواضعة للرد على ذلك (التحدي) ذي الطرفين.

عدت الى المقدمة مرة أخرى ومرتين وثلاثاً وكنت قد مارست تدريسها لطلبة قسم التاريخ في كلية الآداب، سنوات عديدة، ضمن موضوع (مناهج البحث وفلسفة التاريخ) وأخذت تتكشف لي يوما بعد يوم، المادة البنائية الغنية التي تعطي الدليل العلمي القاطع على أن ابن خلدون لم يكن البته كما قال دي بوير «غير متأثر بالدين في آرائه العلمية»، فسنرى بعد قليل حجم التأثير الديني في مقدمته، كما لم يكن البته، كما قال ناتا نيل شمت «يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن دون أن يكون لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، وانما ليحمل قارئه على أنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن»، وسنرى عما

قريب مدى الارتباط العضوي بين الآيات التي يستشهد بها وبين صيرورة الوقائع التاريخية كما انه لا يأتي بالنص القرآني تملقا لقرائه وإنما انبثاقاً عن رؤية عقيدية عميقة الجذور في فكره ونفسه.. كما أننا سنضع أيدينا على أكثر من دليل في تضاد كامل مع ما قاله فيسندنك من أن ابن خلدون «تحرر من التقاليد الإسلامية في درس شئون الدولة والإدارة وغيرهما»، وسنجد ابن خلدون ينطلق من هذه التقاليد المرنة، الحرة، في أساس تركيبها، لمعالجة شئون الدولة والإدارة وغيرهما، وأن ليس التيبس المزعوم في هذه التقاليد سوى افراز مرضي يقذف به أناس لوّعتهم المذهبية النصرانية أولا والوضعية بأنماطها المختلفة ثانيا..

تكشفت لي المادة البنائية الغنية فجمعتها قدر الطاقة وأقمت منها دراسة مطولة هذا جانب منها فحسب.

(٣)

وللوهلة الأولى يبدو للذين يمرون على مقدمة ابن خلدون مسرعين أو وهم يحملون تصميماً ذهنياً مسبقاً على اخضاعها لتصورهم، أن حديث ابن خلدون عن دور الدين في المسائل التي عالجها انما هي مسألة عرضية، تأتي متقطعة مقحمة هنا وهناك.. إلا أن النظرة المتجردة، المتمعنة في معطيات ابن خلدون ومنهجه تقودنا الى شيء نقيض لهذا تماماً: ان أطروحاته عن الدين لهي جزء أساسي من رؤيته الشاملة للحركة التاريخية، وأنه يعود إليه من كافة الزوايا وعبر مختلف الاتجاهات، من أجل أن يستكمل بنية تفسيره التاريخي الذي ان كان قد حدثنا عن أبعاده الاجتماعية والجغرافية والسياسية والادارية والثقافية فإنه ولا ريب فسح مجالا للبعد الديني.. مجالا واسعاً..

انه حتى المسائل الاجتماعية، تبدو لذي النظرة السطحية، متقطعة، مبعثرة، هنا وهناك، ولكن جمعها وتمحيصها ومقارنتنا تقود الباحث الى تكوين تصور واضح عن رؤية ابن خلدون لهذه المسألة.. وهذا يمكن أن ينسحب على المسألة الدينية أو أي من المسائل التي عالجها.. ان تقسيم مقدمته الى أبواب وفصول ومقاطع صغيرة حتم عليه هذا الذي يبدو للوهلة الأولى تقطيعا وإقحاما..

وليست معطيات ابن خلدون أفكارا مسطحة ذات وجه واحد، إنما هي تمتاز بطبيعتها التركيبية فما يقدر أحد على تبين دور (العصبية) في بناء الدول تبين دور الدين مثلا، وبالعكس.. ان الرجل يرفض التفسير (الواحدي) للتاريخ، التفسير الذي يتشنج على عامل واحد فحسب، يسعى من خلاله لاحتواء الوقائع التاريخية كلها ويطرد من (الحضرة) سائر العوامل الأخرى.. كما فعلت، وتفعل اليوم، الكثير من المذاهب الوضعية في تفسير التاريخ..

إن ابن خلدون يختار الطريق الآخر: الرؤية الشمولية للتاريخ، وتلك بحق — ميزة من أهم ميزات مقدمته، انه يسلط الأضواء على الأسباب والدوافع كافة، تلك التي تلعب دورها، بشكل أو آخر، في بنية وصيرورة الواقعة التاريخية.. انه يقلّب هذه الواقعة ليشاهدها عن كثب من مختلف الزوايا، ولهذا نجده يعالج الموضوع الواحد — أحيانا — أكثر من مرة، ويعود اليه في أكثر من فصل أو

باب.. وهذا أمر طبيعي يتساوى مع ضرورات منهجه الشمولي المركب الذي يرفض الرؤية الواحدة والتسطيح.

(٤)

ومن أجل ألا نقع في مظنة المبالغة والتعميم يجب ان نعترف مقدما بأنه ليس كل ما قاله ابن خلدون صوابا سواء على مستوى المقدمة كلها أو على مستوى البعد الديني فيها.. فما اكثر الاخطاء التي تضمنتها مقدمته، وما اكثر الثغرات التي يمكن للنقد أن يتسرب منها الى قلب المقدمة.

ان رفع الرجل الى منزلة اكبر من منزلته الحقيقية، والاعتقاد بانه لم يخطيء أو ينحرف عن الجادة منهجا أو موضوعا.. لهو الضلال بعينه، لانه ما من فكر بشرى، سواء استمد من مصادر دينية أم وضعية الا وهو معرض للخطأ والصواب وذلك هو التحدي الذي يدفع الفكر البشري دائما الى الحركة والا يستسلم للسكون.

ان مقولة توينبي عن سلفه المسلم في دراسته للتاريخ أمر جدير بأن يبعث الاحترام في نفوسنا للرجلين معا «ان ابن خلدون ـ يقول توينبي ـ قد الهم وصاغ فلسفة للتاريخ هي بلا ريب اعظم عمل من نوعه ابتكره أي عقل في أي عصر وفي أي بلد».. ولكن لا توينبي ولا ابن خلدون قد خطر في باله يوما ما أن بمقدور عقل بشري تقديم (انجاز) كامل لا يأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه.. ذلك شأن معطيات الله سبحانه لا معطيات خلقه.

والحق أن كثيرا ممن درسوا ابن خلدون اتخذوا موقفا نقديا ازاء عمله الكبير هذا وعرفوا أن اتخاذ موقف الدفاع والتمجيد عمل خليق بالشعراء.. أما العلماء لهم منهج آخر.. وهذا الموقف النقدي ينسحب على البعد الديني في المقدمة كذلك.. وقد وقف عند بعض الأخطاء والثغرات التي امتدت الى هذا الجانب أو ذاك، وتركت للقاريء أن يخلص الى بعضها الآخر

واستطيع أن أذهب الى ما هو أبعد من هذا: ان رؤية ابن خلدون الدينية لا تمثل انعكاسا كاملا وأمينا للمعطيات القرآنية، وأن هذه المعطيات المعجزة، ليست بمسؤولة عما قد نجده في المقدمة من فجاجة أحيانا، وقصور في الرؤية احيانا اخرى.. لأنه كما سبق وأن مر بنا لم تكن قد تواجدت بعد تفاسير شمولية للقرآن الكريم تتيح للباحثين الاستهداء الأكثر موضوعية وامتدادا من كتاب الله.. وما من شك في ان المعطيات العلمية والمنهجية للقرنين الأخيرين تطلعنا ـ كأدوات ـ على أبعاد في القرآن ما كانت الأجيال السابقة قد اطلعت عليها، وذلك مصداق الأية الكريمة **(سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)** والآية الكريمة **(بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله)**

الا أن القول بخطأ ابن خلدون، وبعدم التطابق الكلي بين رؤيته الدينية ومعطيات القرآن، شيء، واعتبار ان الرجل لم يتأثر بالدين ولم يكن لاستشهاداته القرآنية علاقة جوهرية بتدليله، وانما لمجرد تملق القراء، وأن ذهنه تحرر من القيود الفكرية العقائدية، كما ادعى بوير وفنسدنك وشميت وغيرهم، شيء آخر..

إننـا إذا أردنـا أن نساير منطق العلم نفسه وجـب أن ننزل بابن خلدون إلى موقعه الحقيقي ونعطيه حجـمه المعقول على مستوى المقدمة كلهـا.. ووجـب كذلك الا نتصور معطياته الدينية إبداعا كاملا.. أما إذا تجاوزنا هذا كله وفرضـنـا على إبن خـلدون بعد ستة قرون من وفاتـه، أن يـغادر رحـم أمه الحقيـقـي، وأن يتـنفس في أرضه فذلك هو تجاوز لمنطق العلم، وقسر للحـقائق على أن تـتشكل كما يريدها المفكر المعاصر أن تتشكل لا كما أرادت لها الوقائع نفسها أن تكون في الزمان والمكان..

(٥)

بتـفحص المادة الديـنـيـة في مقدمة ابن خـلدون يمكن أن نضع أيدينا على اتجاهات أو تيـارات ثـلاثـة تحرك الرجل من خلالها، مع طرح التحفظ الضروري بصدد ارتباط وتشابك الرؤية عبر هذه الاتجاهات جميعا..

ويتمثل أولها في أطروحاته عن دور الدين في الواقعة التـاريخية: خـلقا أو اضـافة أو تـعديلات أو تـوجيـهـات، وذلـك هـو موضوع البحث الذي يجده القاريء بين يديه لأنه يعد بحق أهـم معطياته في هذا المجال بسبب من ارتبـاطه المبـاشر بـالوحـدة المنـهجية التحليلية لمقدمته ولصيرورة الواقعة التاريخية ونموها في الزمـان والمكـان، وبسبب من علاقته المباشرة بفلسفة التاريخ.

ويـتـمثل ثاني هذه الاتجاهات في تفسيراته الديـنـيـة لعديد من وقائع تاريخنا الاسلامي بـالذات، وهو الساحة التي انصبت عليها جل اختـبـاراته ومارس فيها معظم جوانب استقرائه الذي قاده الى صيـاغة قوانينه العديدة التي ضـمـنـهـا مـقـدمته، وهو في هذا الاتجاه يمارس (تحـليلا) للتاريخ يلقي المزيد من الأضواء على صيرورته وخصائصه.

أما ثـالـث الاتجاهات فيتبدى في تحليلات ابـن خـلـدون للديـن في آفاقه الشاملة.. الدين الموحى بـه من الله سبحانه إلى انبيائه عليهم السـلام، ويـقـتـرب أحـيـانا كثيرة من الحقل المسمى بفلسفة الدين، مبينا (ضرورة) التجربة الديـنية للمجتمع البشري، والدور الكبير الذي تـلـعبه في سياسة المجتمعات مقارنا بين مصادر المعرفة التي تتبلور في الوحي والعقل، مؤكدا المكـانـة الـفـوقية للوحي، متحدثا عن الأخطاء المنـهـجيـة والموضوعية التي يمارسها العقل فيما يسـمى بفلسفة الالهيات، رافضا خرافة التنجيم ومـا يـرتـبـط به من فعاليات لا تقوم على الدين والعقل والمنطق، سارداً في نهاية الأمر لعدد من الممـارسات والتجارب التي عرفها الانسان منذ فجـر التـاريخ، ولا يزال، مما يخرج عن دائرة المعـقـول والمحسوس، مميزا خلال ذلك، بحسه الـنـقدي المعروف، بين الحق والباطل والعلم والخرافة..

(٦)

وبعد..

فـإن هـذا الـبحث محاولة دفاعية، كما قد يتصور البعض.. انها رد على التحدي.. تحدي (التجاهل) و (التعمد).. ولم تكن الاستجابة للتـحـديات يوما مجرد عمل دفاعي بقدر ما هي تـأصيـل للذات بعرض الحقائق وحمايتها أولا، بعـيـداً عن ردود الفعل التي كان يقودنا اليها ــ يـومـا مــ هجوم فكري من الغرب من هذا الموقع أو ذاك، فنلجأ الى مواقع الدفاع متنازلين حيـنـا، مبررين حينا آخر، وقد يصل بنا الأمر

حد التوسل بهم أن يكفوا عنا حينا ثالثا..

إن الاستجابة للتحدي مسألة أخرى تماما، وهي ـ كما يؤكد توينبي ـ علامة صحة وحيوية وعافية..

وما كان الفكر الاسلامي يوما بأكثر صحة وحيوية مما هو عليه اليوم بسبب ما هيأته له معطيات العلم الحديث ومناهجه من ادوات عمل وحصانة وابداع.

(٧)

والآن.. ما الذي يريد ابن خلدون أن يقوله عن دور الدين في صيرورة الواقعة التاريخية المتمثلة ـ عنده ـ بتحول الجماعات البشرية من البداوة الى الحضارة ونشأتها دولا، واستقرارها في الامصار، وممارستها نشاطا معاشيا ومعرفيا ينتقل بها خطوات واسعة في ميدان العمران.. لكنها ما تلبث ـ بفعل عوامل السلب بالمقابل: الترف والسكون وتفكك أواصر العصبية والفساد الاخلاقي بمفهومه الواسع ـ أن تؤول إلى التفكك والانحلال والزوال؟

ابتداء.. ما من دولة (كبيرة) الا وأصلها الدين (أما من نبوة أو دعوة حق) والدول الكبيرة التي يسميها البعض بالامبراطورية ويسميها ابن خلدون (الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك) هي الدول الأكثر ثقلا وتأثيرا في حركة التاريخ، ليس فقط بجرياته السياسية، بل في نموه الحضاري، وهذا هو الأهم.

كيف يفسر ابن خلدون ذلك؟ «ان الملك ـ يقول الرجل ـ انما يحصل بالتغلب، والتغلب انما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالب. وجمع القلوب وتأليفها انما يكون بمعونة من الله في اقامة دينه. قال تعالى (لو انفقت ما في الأرض جميعا ما الفت بين قلوبهم)(١). وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس ونشأ الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد واتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة»(٢)

إنه يتحدث هنا عما يمكن تسميته بالعامل العقائدي، ذلك الذي يشد طاقات الجماعة البشرية الواحدة التي تنتمي إلى عقيدة ما و يوجهها صوب هدف واحد... بؤرة واحدة، فتزداد قدرتها على الفعل التاريخي، تماما كما تزداد قدرة أشعة الشمس على الاحراق من خلال تجميعها بالعدسات اللامة. فالدولة الكبيرة ـ اذاً هي تعبير تاريخي عن قدرة أمة ما على الفعل الموحد الذي صاغته ووجهته صوب هدفه الواحد، عقيدة حيوية آمن بها الجميع. وبعكس هذا، فإن غياب الدين يعني تبعثر الفعل وتشتته صوب أهداف متغايرة متضاربة ومن ثم تضاؤل دوره التاريخي فليست الجماعة التي لا تربطها عقيدة بقادرة على أن تمتد في الزمان والمكان واذا حدث وأن امتدت فعلا، فإن هذا يجيء استثناء للقاعدة، ولا يحكم عليه، ومصيره أن يتلاشى لأول تحد يبرز له في الطريق.. ولن يؤخذ يوما بالاستثناء.

في الانتماء الديني ثمة حقيقة أخرى يشير إليها ابن خلدون تزيد فاعلية هذا الانتماء.. إنها رفض الانقياد للباطل والاقبال على الله.. تلك هي حجر الزاوية في قدرة الانسان الفرد

والجماعة البشرية على التجرد الكامل في مواجهة التاريخ بأقصى قدر من التوتر والفاعلية والتناغم، وبأقل قدر من الجذب والشد والاعاقة أن القرآن الكريم يصف المؤمنين مرارا بأنهم (يسارعون في الخيرات) وأنهم (لها سابقون) فيكشف ها هنا البعد الزمني، البعد التاريخي، في حركة الانسان المؤمن في العالم لتحقيق أكبر قدر ممكن من الانجاز في أقل حيز زمني..

وابن خلدون يختم مقولته تلك بهذه العبارة ذات الدالة «..اتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة».. فالكلمة، كما هو معروف لا تتحول إلى فعل تاريخي إلا بالايمان الذي يحيلها الى طاقة حركية تعبر عن نفسها من خلال الجماعة المؤمنة وتكون نتيجة هذا التعبير: دولة عظيمة.. وكذلك كانت دولة الاسلام الاولى في أعقاب فتوحاتهم الاولى التي اختزلت الزمن والمكان... وكذلك كانت الدول الكبرى في التاريخ.

وإذا كان ابن خلدون قد أكد مرارا على مفهوم العصبية، باعتباره أساسا لقيام الدول، فإنه لم يغفل عن أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها، كما يقول في إحدى فصول الباب الثالث من مقدمته.. لماذا؟ وكيف؟ لأن السبب في ذلك كما يقول «ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتماسك الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة الى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في امرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه، وأهل الدولة التي هم طالبوها، وان كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل، فلا يقاومون وإن كانوا أكثر منهم، بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل كما قدمناه. وهذا كما وقع للعرب في صدر الاسلام في الفتوحات، فكانت جيوش المسلمين في القادسية واليرموك بضعا وثلاثين الفا في كل معسكر، وجمع فارس مائة وعشرين الفا في القادسية، وجمع هرقل — على ما قاله الواقدي — أربعمائة ألف، فلم يقف للعرب أحد من الجانبين وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم. واعتبر ذلك ايضا في دولة لمتونة(٣) ودولة الموحدين(٤)، فقد كان بالمغرب من القبائل كثير ممن يقاومهم في العدد والعصبية أو يشف عليهم، الا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة كما قلناه، فلم يقف لهم شيء».

ويواصل ابن خلدون تحليله قائلا (واعتبر ذلك اذا حالت صبغة الدين وفسدت، كيف ينتقض الأمر، ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين، فيغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم بمضاعفة الدين لقوتها ولو كانوا أكثر عصبية منها وأشد بداوة. واعتبر هذا في الموحدين مع زناته (القبيلة البربرية) لما كانت زناته أبدى من المصامدة (الذين قامت دولة الموحدين على اكتافهم) واشد توحشا، وكان للمصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدي (بن تومرت) فلبسوا صبغتها وتضاعفت قوة عصبيتهم بها فتغلبوا على زناته أولا واستتبعوهم، وان كانوا من حيث العصبية والبداوة أشد منهم، فلما خاروا عن تلك الصبغة الدينية انتقضت عليهم زناته من كل

جـانـب وغـلـبـوهـم على الأمـر وانـتـزعـوه منهم..» (٥).

ان ابـن خـلـدون هـنـا (يحيّد) العصبية في حـالـة دخـول الدين في الصراع، فاذا ما غاب الدين كان للعصبية، كقوة عددية واجتماعية، أن تـلـعـب دورهـا. اما مع الدين فتكون أشبه بـأداة، أو عـامـل مـسـاعـد، كما سنرى، وهذا الموقف خطير لأنـه رغـم تـأثيرات ابن خلدون المتكررة على العصبية، واقامة اقسام واسعة من نظريته على قواعدها فإنه هنا يفوّق الدين عليها ويجعله صاحـب الـفـاعـلـيـة الاولى في الـغـلـبـة السياسية، والفعل التاريخي عموما.

فإذا ما استرجعنا الآن عبارته الدقيقة ذات الدلالة والـتـي وردت في ثـنـايـا مـقـولـتـه، لم ندهش لتأكيد ابن خلدون على دور الدين، فهو الـذي أدرك بعمق أبعاد هذا الدور «اذا حصل لهم الاسـتـبـصـار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه». ومن ثم ينهار منطق الأعداد في الـصـراع الـتـاريخـي، يـنـهـار حـتـى مـنـطـق الارتـبـاط الـنـسـبـي بـالـعـصـبـيـة والقوة البدائية المجردة الـتـي تنبثق عنه لكي يحل محلها جميعا (اسـتـبـصـار) ديـنـي لموقف الانـسـان بالعالم وعـلاقـتـه بـالله خالق الكون والحياة والانسان، وعـنـد ذلك يـتـحـول الانـسـان المؤمن الى طاقة حـركـيـة مـتـقـدة لا يـقـف لها شيء، وهو مع الجماعة المؤمنة التي ينتمي اليها والتي وجهها الايمان الديـنـي والاسـتـبـصـار صـوب الهدف الـواحـد، تـقـلـب المـقـايـيـس الظاهرية للصراع وتفعل المعجزات.

وبـرجـوع مـتـبـصر الى معجزة الـفـتـوحـات الاسـلامـيـة والى الـعـديـد مـن الـتـجـارب الـتـي شـهـدها التاريخي الاسلامي كتجربتي المرابطين والمـوحـديـن في المغرب، يمـكـن أن نـعـثـر على النموذج التاريخي التطبيقي الذي أكد عليه ابن خلدون واستشهد به.

(٨)

وبـالمقابـل «فـإن الدعوة الدينية من غير عـصـبـيـة لا تـتـم» كـمـا يؤكد ابن خلدون في فـصـل آخـر مـن الـبـاب الـثـالـث نفسه، ويسعى للـتـدلـيـل عـلـيـه بحـشـد مـن الادلـة المنطقية والاحـاديـث الصحيحة والوقائع التاريخية.. «ان كـل أمـر تحـمـل عـلـيـه الـكـافـة لا بـد لـه من الـعـصـبـيـة. وفي الحديث الصحيح (ما بعث الله نـبـيـا إلا في مـنـعـة من قومه) وإذا كان هذا في الأنـبـيـاء وهـم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظـنـك بـغـيرهم؟ الا تخرق له العادة في الغلب بغير عـصـبـيـة؟). انـه يـشـير هـا هنا الى قدرة الانـبـيـاء عـلـيـهـم السلام على تجاوز التحديات الـتـاريخـيـة فوق العادة، كما حدث لكثير منهم، لـكـنـهـم مع ذلك يعملون في التاريخ في صياغة ابـعـاد جـديـدة مـسـتـمـدة من سدى زمانه ولحمة مـكـانـه، فلابد لهم إذن من الالتجاء الى أسبابه الـذاتـيـة للانقلاب عليه.. وحديث الرسول صلى الله عـلـيـه وسلم هنا يبدو متساوقا مع معطيات الحـركـة الاسـلامـيـة كـلـهـا، تلك التي جاءت لـكـي تـنـقـلـب على التاريخ من خلال التاريخ نـفـسـه، على ضـوء بـرنامج إلهي فوقي هو مثابة دلـيـل عمل أو (استبصار)، اذا اعتمدنا تعابير ابن خلدون، في هذا الانقلاب.

ومـن أجـل مزيد من القناعة يقودنا الرجل إلى عديد من الشواهد التاريخية..

« .. وقـع هـذا لابن حسي شيخ الصوفية، ثـار بـالانـدلـس داعيا إلى الحق وسمى أصحابه

بالمرابطين، قبيل دعوة المهدي (بن تومرت زعيم الموحدين» فاستتب له الأمر قليلا لشغل لمتونة (الصنهاجية التي قامت دولة المرابطين على اكتافها) بما دهمهم من أمر الموحدين. فلم تكن هناك عصائب ولا قبائل يدفعونه عن شأنه، فلم يلبث حين استولى الموحدون على المغرب، أن أذعن لهم ودخل في دعوتهم وتابعهم من معقله بحصن اركش وأمكنهم من ثغره، وكان أول داعية لهم بالاندلس وكانت ثورته تسمى ثورة المرابطين. ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، فإن كثيرا من المتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون للقيام على أهل الجور من الامراء داعين الى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف رجاء الثواب عليه من الله، فيكثر اتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء(٦)، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وانما أمر به حيث تكون القدرة عليه. قال صلى الله عليه وسلم (من رأي منكم منكراً فليغيره بيده. فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه). وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها الا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه. وهكذا كان حال الانبياء عليهم السلام في دعوتهم الى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه اجرى الامور على مستقر العادة والله حكيم عليم. فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب فكان فيه محقا، قصر به الانفراد عن العصبية فطاح في هوة الهلاك، وإما أن كان من الملبسين بذلك في طلب الرياسة فأجدر أن تعوقه العوائق وتنقطع به المهالك، لأنه أمر الله لا يتم الا برضاه واعانته والاخلاص له والنصيحة للمسلمين، ولا يشك في ذلك مسلم ولا يرتاب فيه ذو بصيرة»(٧)

ان ابن خلدون يؤكد أكثر من مرة على أن الحركة في التاريخ، حتى ولو تزعمها الأنبياء عليهم السلام، لابد لها من أداة لتحقيق فعلها واجراء تغييراتها، والا ما استطاعت أن تفعل شيئاً.. ان حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي اعتمده هنا يؤكد هذا المعنى بوضوح وهو يطلب من أتباعه في كل مكان وزمان أن يمارسوا عملية التغيير وان يعتمدوا أسبابها التي يقف تغيير اليد في قمتها لأنه، ولا ريب، أكثرها فاعلية. أما حينما تصل ارادة التغيير الى مجرد رفض مكتوم في القلب، فإنها غير قادرة على أن تفعل شيئاً، لكنها — على الأقل — تحمي صاحبها من الانحراف في تيارات الخطأ والضلال.

وابن خلدون لا يتهم هنا دعوات الأنبياء عليهم السلام ولا حركات الجماهير ويحكم بفشلها، بقدر ما يريد أن يؤكد على أن دعوات وحركات كهذه لا يمكن أن تنجح ما لم تتجمع حول نواة طليعية تسوقها الى النجاح. وهو يطرح تحفظه الذكي في هذا المجال: ان الأنبياء عليهم السلام مؤيدون من الله بالكون كله لو شاء لكنه انما أجرى الأمور على مستقر العادة والله عليم حكيم.

إن الله سبحانه قادر، حيث لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء على حمل رسله بكلمته التي لا راد لها، الى آفاق الانتصار النهائي.

لكن حكمته سبحانه، وعلمه المسبق

بمصائر الدعوات، في الوقت نفسه، شاعت أن يتحرك رسله في قلب العالم في صميم التاريخ .. أن يعانوا من أثقاله وعوائقه، وأن يتجشموا واتباعهم عناء تحدياته وإرهاقه، والا يبلغوا النصر النهائي الا باتخاذ الأسباب التي تمكنهم من الصراع القاسي الذي لا يرحم أحداً ولا ينحني لأحد. وذلك هو ما يعنيه ابن خلدون «سيجري الأمور على مستقر العادة» .. أي سنن التاريخ ونواميس الكون.

وهو يضرب مثلاً تاريخياً آخر يستمده من الأحداث التي شهدتها بغداد بعد مقتل الأمين حيث سادت الفوضى وقطع السبيل وكثر السلب والنهب وعجزت السلطات المحلية عن مجابهة الفساد «.. فتوافر أهل الدين والصلاح على منع الفساق وكف عاديتهم وقام ببغداد رجل يعرف بخالد الدريوس ودعا الناس الى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..) ونجحت حركته حيناً من الدهر في مجابهة المفسدين والتنكيل بهم، الأمر الذي دفع رجلاً آخر من سواد أهل بغداد يدعى سهل بن سلامة الأنصاري، الى القيام بحركة شعبية أخرى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتبعه الناس من شتى الطبقات غنيهم وفقيرهم، شريفهم ومغمورهم، بعيداً عن ضروريات انتماءاتهم الطبقية كما يريد التفسير المادي دائماً أن يقسر التاريخ على قبوله.. وأبلى الرجل بلاء حسنا في مجابهة الفساد، وتجاوز موقف رفيقه بإعلانه أنه سيقاتل كل من خالف الكتاب والسُنّة، وسيقف بوجه السلطة كائنة ما كانت. فما كان من ابراهيم بن المهدي الذي قفز الى الخلافة في العراق الا أن جهز له العساكر «فغلبه وأسره ــ عام ٢٠١ هـ ــ وانحل أمره سريعاً» (٨).

ذلك أنه لم يستند في حركته تلك الى عصبية تحميه وتشد أزره وتمكنه من مواصلة طريق الصراع القاسي حتى النهاية.. «ثم اقتدى بهذا العمل، بعده، كثير من الموسوسين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون اليه في اقامته من العصبية، ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم» ويصل الأمر بابن خلدون أن يعلن استنكاره لزعامات لا تعرف أوليات النجاح ويطلب مداواتهم «إن كانوا من أهل الجنون» أو قتلهم وضربهم إن كانوا من دعاة الفتنة، أو السخرية بهم إن كانوا من الكاذبين أدعياء الزعامة (٩).

خرج بالسوس في المغرب الأقصى في مطلع القرن الثامن الهجري «رجل من المتصوفة يدعى التوبذري، عمد الى مسجد ماسة بساحل البحر هناك وزعم أنه الفاطمي المنتظر تلبيساً على العامة هنالك بما ملأ قلوبهم من الحدثان بانتظاره هنالك وأن من ذلك المسجد يكون أصل دعوته، فتهافتت عليه طوائف من عامة البربر تهافت الفراش، ثم خشي رؤساؤهم اتساع نطاق الفتنة فدس إليه كبير المصامدة يومئذ، عمر السكسيوي، من قتله في فراشه».

وفي نفس الفترة خرج في غمارة بالمغرب رجل يعرف بالعباس، وادعى مثل هذه الدعوة، واتبع نعيقه الأرذلون من سفهاء تلك القبائل وأغمارهم، وزحف الى بادس من أمصارهم ودخل عنوة، ثم قتل لأربعين يوما من ظهور دعوته ومضى في الهالكين الأولين». ويعلق ابن خلدون على ذلك بقوله «وأمثال ذلك كثير، والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبية في مثلها، وأما ان كان من التلبيس

ـ أي من الكذب والادعاء ـ فأحرى الا يتم له أمر وأن يبوء بإثمه » (١٠)

ذلك اذن هو التقابل الفعال في نظرية ابن خلدون: الدين والعصبية.. الرؤية أو الاستبصار الايماني والأداة التاريخية.. ان العصبية بدون دين لا تحقق شيئاً كبيراً والدين بدون عصبية لا يتحرك وقتاً طويلاً.. لابد من اقتران الجانبين.. واذا كانت رؤية ابن خلدون للعصبية محدودة في نطاق الروابط القبلية يومذاك، فإنها قد تنسحب في الفترات اللاحقة، وفي القرن العشرين، على التنظيمات البشرية التي تعتمد القوة، والعصبية الحزبية، وتحل فيها رابطة الولاء محل رابطة النسب.. والأمر سواء..

ولا يقف ابن خلدون عند هذا الحد، بل ان رؤيته الدينية لا تفارقه وهو يطرح مقولاته في أبواب مقدمته الست عن مسائل مختلفة تتعلق بصيرورة الواقعة التاريخية ونشاط الجماعات البشرية وعوامل تكوينها ومؤثرات سلوكها التاريخي.

(٩)

وهو اذ يتحدث في الباب الأول من مقدمته، عن جغرافية العالم، وعن تأثير الظروف الجغرافية على تكوين الجماعات البشرية ونشاطها العمراني، ولا ينسى أن يؤكد في أكثر من موضع على سبب تمركز الأديان السماوية في المنطقة المعتدلة الممتدة بين جزيرة العرب والهلال الخصيب ومصر.. «فالأقليم الرابع ـ الذي تنتمي اليه هذه المنطقة ـ أعدل العمران، والذي بمحاذاته من الثالث والخامس أقرب الى الاعتدال.. فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه، بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال. وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً. حتى النبوات فإنما توجد ـ في الأكثر ـ فيها. ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية، وذلك أن الأنبياء والرسل انما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم. قال تعالى **(كنتم خير أمة أُخرجت للناس)**(١١) وذلك ليتم القبول لما يأتيهم به الأنبياء من عند الله » (١٢).

ويبدو أن اهتمامه في تتبع تأثيرات البيئة الجغرافية على الجماعات البشرية، ونزول الأديان في أكثر هذه الجماعات اعتدالاً ورشداً، أنساه الالتفات الى بعد جغرافي آخر لا يقل أهمية في تفسير تمركز الأديان في هذه المناطق ذلك هو موقعها من خطوط المواصلات العالمية وتوسطها الفعال لهذه الخطوط الأمر الذي يسهل لها أداء مهمتها العالمية في تبليغ الرسالات الى مشارق الأرض ومغاربها، بغض النظر عن اعتدال سكانها أو انحرافهم، فالدين جاء لكي يخاطب بني آدم كافة، أبيضهم وأسودهم، أحمرهم وأصفرهم، ويقودهم جميعاً الى جادة الصواب.

وهو إذ يتحدث، في الباب الخامس من مقدمته، عن المسائل الاقتصادية وأن «الكسب هو قيمة الأعمال البشرية» ينطلق من رؤية دينية واضحة «ان الانسان مفتقر بالطبع الى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره من لدن نشوئه الى أشده الى كبره « **والله الغني وأنتم الفقراء** » (١٣). والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية

من كتابه فقال «**وسخر لكم ما في السموات والأرض جميعاً منه**» (١٤) «**وسخر لكم البحر**» (١٥) «**وسخر لكم الفلك**» (١٦) وكثير من شواهده.. ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف، وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك، وما حصل عليه يد هذا امتنع عن الآخر الا بعوض. فالإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف، سعى الى اقتناء المكاسب لينفق ما أتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعراض عنها قال الله تعالى «**فابتغوا عند الله الرزق**» (١٧).

وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالمطر المصلح للزراعة وأمثاله، الا انها إنما تكون معينة ولابد من سعيه، فتكون له تلك المكاسب معاشاً ان كانت بمقدار الضرورة والحاجة، ورياشاً ومتمولا، ان زادت على ذلك. ثم ان ذلك الحاصل أو المقتني أن زادت منفعته على العبد وحصلت له ثمرته من انفاقه على مصالحه وحاجاته سمي ذلك رزقاً. قال صلى الله عليه وسلم «إنما لك من مالك ما أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت أو تصدقت فأبقيت». وان لم ينتفع به في شيء من مصالحه وحاجاته فلا يسمى بالنسبة الى المالك رزقاً. والمتملك منه حينئذ بسعي العبد وقدرته، ليس كسباً. وهذا مثل التراث فإنه يسمى بالنسبة الى المالك كسباً ولا يسمى رزقاً، اذا لم يحصل به منتفع، وبالنسبة الى الوارثين متى انتفعوا به يسمى رزقاً. هذا حقيقة مسمى الرزق عند أهل السُنّة: ثم إن الكسب يكون بالسعي في الاقتناء والقصد الى التحصيل، فلا بد في الرزق من سعي وعمل، ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه. قال تعالى: «**فابتغوا عند الله الرزق**» والسعي اليه يكون بإقدار الله تعالى وإلهامه، فالكل من عند الله فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول لأنه ان كان عملا بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وان كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلابد فيه من العمل الإنساني كما تراه، والا لم يحصل ولم يقع به الانتفاع. (١٨)

فهو هنا يؤكد على أن الحاجات الاقتصادية انما تستمد (قيمتها) من مدى ما بذل فيها من عمل، الأمر الذي ذهبت اليه بعض النظريات المعاصرة في عالم الاقتصاد والعلاقات الانتاجية، وهو يرجع لتأكيد مقولته هذه الى كتاب الله وسنّة رسوله عليه السلام، كما كان يفعل في الكثير من المواقف الأخرى.

وهو عندما يتحدث في الباب الرابع عن الأمصار والمنجزات المعمارية الكبيرة للجماعات البشرية، يقف طويلا عند الأماكن المقدسة التي لها في نفوس المسلمين خاصة والمؤمنين عامة مكانة كبيرة، ويطيل الحديث، مبتدأ إياه بقوله «اعلم ان الله سبحانه وتعالى فضل من الأرض بقاعاً اختصها بتشريفه وجعلها مواطن لعبادته، يضاعف فيها الثواب، وينمي بها الأجور وأخبرنا بذلك على ألسن رسله وأنبيائه لطفاً بعباده وتسهيلا لطرق السعادة لهم. وكانت المساجد الثلاثة هي أفضل بقاع الأرض حسبما ثبت في الصحيحين وهي: مكة والمدينة وبيت المقدس ثم يفرد الصفحات الطوال لكل واحد من هذه البيوت (١٩)

(١٠)

وعندما يتحدث في الباب الثاني عن ان «معاناة أهل الحضر للأحكام — أي الخضوع

لقوانين السلطة والتزام تشريعاتها — مفسدة للبأس فيهم، ذاهبة بالمنفعة عنهم» لا ينسى أن يقف عند تجربة صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي كسروا بها هذه المقولة بما امتلكوه من وازع ديني امتد الى أعماق نفوسهم وحماهم من السقوط في وهدة الضعف والتفكك والاحساس السلبي بالانقياد والخضوع «.. لا تستنكر ذلك — يقول ابن خلدون — بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشريعة ولم ينقص ذلك من بأسهم، بل كانوا أشد الناس بأساً لأن الشارع صلى الله عليه وسلم لما أخذ المسلمون دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم لما تلي عليهم من الترغيب والترهيب، ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي، إنما هي أحكام الدين وآدابه المتلقاه نقلا، يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الايمان والتصديق فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة — كما كانت ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم. قال عمر رضي الله عنه «ومن لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله» حرصاً على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه ويقينا بأن الشارع أعلم بمصالح العباد» ويمضي ابن خلدون الى القول أنه «لما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالأحكام، ثم صار الشرع علما وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب، ورجع الناس الى الحضارة وخلق الانقياد الى الأحكام نقصت بذلك سورة البأس فيهم. فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسده للبأس لأن الوازع فيها أجنبي، وأما الشرعية غير مفسده لأن الوازع فيها ذاتي، ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وضعف الشوكة منهم، والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب (٢٠).

ان الدين عندما يتفجر حيا في النفوس، من خلال دعوة حركية حيوية شاملة، بعيداً عن تكلف (التعليم الصناعي) وجفاف (التأديب التعليمي) كما يسميه ابن خلدون فإنه ينشىء رجالاً يملكون في نفوسهم حصانة دائمة تحميهم من فقدان بأسهم بالانحناء الدائم والانقياد الذليل. أما الأحكام الوضعية فإنها اذ لا تسعى ابتداء لخلق الوازع الديني في النفوس كأنها تتحول بمرور الوقت الى سوط اذلال ينزل على ظهور (التابعين) فيفقدهم صولة البأس وإرادة الرفض، ويحولهم الى قطعان من الأغنام تساق بمن هو أقدر منها ولا تستطيع — هي — أن تسوق شيئاً أو تصنع تاريخاً.

وليست هذه هي المرة الوحيدة التي حرص ابن خلدون فيها على أن تكون استنتاجاته متساوقة مع المعطيات الدينية الاسلامية نظرية وتطبيقاً فهو حينما وجد تناقضاً ظاهرياً أعمل جهده لتحقيق الوفاق، أو فسر لنا — بسبب من نزعته الموضوعية — أسباب هذا التغاير بين بعض أنماط التجربة التاريخية الواحدة.. انه عامل الايمان الديني الذي كثيراً ما يتجاوز رتابة الوقائع التاريخية لكي يحقق الطفرات العظيمة والقفزات النوعية في التاريخ.

فهو عندما يتحدث في أحد فصول الباب الثالث عن أن «الدولة المستجدة انما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة»، أي بالصراع طويل المدى لا بالحرب المباشرة السريعة، ويسرد العديد من الأمثلة، ما يلبث أن يقف عند ظاهرة الفتح الاسلامي التي خرقت هذه القاعدة ويقول «.. ولا يعارض

ذلك بما وقع في الفتوحات الإسلامية، وكيف كان استيلاؤهم على فارس والروم لثلاث أو أربع من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم (يشير الى بدء فتوحاتهم) واعلم أن ذلك إنما كان معجزة من معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم.

سرها استماتة المسلمين في جهاد عدوهم استبصارا بالايمان وما أوقع الله في قلوب عدوهم من الرعب والتخاذل، فكان ذلك خارقاً للعادة المقدرة في مطاولة الدول المستجدة للمستقرة.. والمعجزات لا يقارن عليها الأمور العادية ولا يعترض بها (٢١).

وهو عندما يتحدث في أحد فصول الباب الثاني عن «أن الرياسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم» يقول «.. ولا تجعل من هذا الباب إلحاق مهدي الموحدين (محمد بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية بالمغرب) ينسب العلوية، فإن المهدي لم يكن من منبت الرياسة في (قبيلة) هرغة قومه، وإنما رأس عليهم بعد اشتهاره بالعلم والدين، ودخول قبائل المصامدة في دعوته، وكان مع ذلك من أهل المنابت المتوسطة فيهم (٢٢).

(١١)

ان الحضور الالهي الفعال في الواقعة التاريخية، ملمح أساسي من ملامح مقدمة ابن خلدون وان رؤيته الدينية المستمدة من كتاب الله وسنّة رسوله عليه السلام، ومعطيات صحابته الكرام رضي الله عنهم، تفرض نفسها في مساحات المقدمة جميعاً، وبأكثر من شكل وصيغة.

يقول في تمهيده للمقدمة «اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذاهب، جم الفوائد، شريف الغاية، اذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم حتى نتم فائدة الاقتداء في ذلك في كل أحوال الدين والدنيا» (٢٣). منذ اللحظات الأولى تبرز جدوى علم التاريخ كأداة تستهدف خدمة الجماعات البشرية وترقية أحوالها ديناً ودنيا، بجعلها تتحرك على هذين المستويين معا، وهي أكثر ادراكاً وتجربة بما يمنحه التاريخ إياها من قيم وتعاليم.

ونعبر أبواب المقدمة جميعاً لكي نصل الى بابها الأخير، فهنالك أيضاً، كما في أي باب آخر، يمكن أن نلتقي بالحضور الإلهي والرؤية الدينية. فهاهنا حيث يتحدث ابن خلدون عن (الفكر الانساني) يقول «اعلم ان الله سبحانه وتعالى ميز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ كماله ونهاية فضله على الكائنات، وشرفه.. وذلك ان الادراك وهو شعور المدرك في ذاته بما هو خارج عن ذاته هو خاص بالحيوان فقط من بين سائر الكائنات من الموجودات، فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها، بما ركب الله فيها من الحواس الظاهرة..

ويزيد الانسان من بينها انه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسه.. والفكر هو التصرف بالصور التي وراء الحس وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب، وهو معنى الأفئدة في قوله تعالى **(وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة)** (٢٤)» (٢٥)

وبين التمهيد والباب الأخير شواهد عديدة أخرى تؤكد ما ذهبنا إليه (٢٦).

ومما يؤكد الرؤية الدينية الأصيلة عند ابن خلدون، وكونها مسألة أساسية في منهجه،

ذلك الحشد من الاستشهادات المستمدة من كتاب الله حيناً، وسنّة رسوله عليه السلام حيناً آخر، وأقوال ومعطيات صحابته الكرام حيناً ثالثاً، والتي طالما اعتمدها لتعزيز وجهات نظره وجعل استدلالاته أكثر حجية وصواباً وإقناعاً.

ولنا الآن أن نستعرض، على سبيل المثال، أهم الاستشهادات القرآنية نظرا لارتباطها الوثيق بالموضوع، مشيرين الى المواضيع التي ورد فيها كل منها: **(ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً)** (٢٧). بصدد الحديث عن فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والالماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها (٢٨).

(أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) (٢٩)، بصدد الحديث عن ضرورة الاجتماع الإنساني (٣٠).

(كنتم خير أمة أخرجت للناس) (٣١)، بصدد الحديث عن تأثير الهواء في ألوان البشر. والكثير من أحوالهم (٣٢).

(لئن أكله الذئب ونحن عصبة إنّا اذاً لخاسرون) (٣٣)، بصدد الحديث عن أن سكن البدو لا يكون الا للقبائل أهل العصبية (٣٤).

(إن أكرمكم عند الله أتقاكم) (٣٥)، بصدد الحديث عن أن البيت والشرف للموالي إنما هو بمواليهم لا بأنسابهم (٣٦).

(إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز) (٣٧) بصدد الحديث عن أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء (٣٨).

(ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) (٣٩)، بصدد الحديث عن أن الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك (٤٠).

(إن فيها قوماً جبارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها) (٤١)، بصدد الحديث عن أن من عوائد الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد الى سواهم (٤٢).

(وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مردّ له) (٤٣)، بصدد الحديث عن أن علامات الملك التنافس الخلال الحميد وبالعكس (٤٤).

(ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون) (٤٥)، بصدد الحديث عن أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع (٤٦).

(لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم) (٤٧)، بصدد الحديث عن أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين (٤٨).

(لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) (٤٩)، بصدد الحديث عن أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد (٥٠).

(حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة) (٥١)، بصدد الحديث عن أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص (٥٢).

(فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) (٥٣)، بصدد الحديث عن الموضوع السابق (٥٤).

(والله يقدر الليل والنهار)، بصدد الحديث عن الموضوع السابق (٥٦).

(سنّة الله في الذين خلوا من قبل)

(٥٧) **(أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً)** (٥٨) **(صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض)** (٥٩) **(ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور)** (٦٠) **(يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا)** (٦١)، بصدد الحديث عن معنى الخلافة والإمامة (٦٢).

(ولن تجد لسنَّة الله تبديلاً)، بصدد الحديث عن أن الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة (٦٤).

(وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا) (٦٥) بصدد الحديث عن أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وانها مؤذنة بفساده (٦٦).

(والله الغني وأنتم الفقراء) (٦٧) **(وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه)** (٦٨) **(وسخر لكم البحر)** (٦٩) **(وسخر لكم الفلك)** (٧٠) **(والأنعام خلقها لكم)** (٧١) **(فابتغوا عند الله الرزق)** (٧٢)، بصدد الحديث عن حقيقة الزرق والكسب وانه قيمة (٧٣) الأعمال البشرية.

(ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون) (٧٤)، بصدد الحديث عن أن السعادة والكسب انما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق (٧٥).

(وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة) (٧٦)، بصدد الحديث عن الفكر الإنساني (٧٧).

(إني جاعل في الأرض خليفة) (٧٨)، بصدد الحديث عن أن عالم الحوادث العقلية إنما يتم بالفكر (٧٩).

(إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليَّ أنما إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه واستغفروه) (٨٠). بصدد الحديث عن علوم الأنبياء عليهم السلام (٨١).

(اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم) (٨٢)، بصدد الحديث عن أن الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب (٨٣).

(فلا يظهر على غيبه أحداً)، بصدد الحديث عن وجه الصواب في تعليم العلوم (٨٧).

ليس هذا فحسب، بل ان ابن خلدون يؤكد رؤيته وحسه الدينيين من خلال صيغة أخرى تميزت بها مقدمته بشكل يلفت النظر، تلك هي اختتام كل فصل أو مقطع من فصول مقدمته ومقاطعها بعبارة دينية، أو آية قرآنية، أو جزء من آية مثل (والله أعلم) (والله يحب المتقين) (الله سبحانه أعلم وبه التوفيق) (والله يخلق ما يشاء) (والله الموفق للصواب) (والله وارث الأرض وما عليها) (والله عالم الغيب والشهادة) (والله بكل شيء عليم) (والله ورسوله أعلم) (سنَّة الله في خلقه) (والله يؤتي ملكه من يشاء) (والآخرة عند ربك للمتقين) (والله العليم الحكيم وبه سبحانه وتعالى التوفيق) (والبقاء لله وحده) (والله قادر على خلقه وهو الواحد القهار لا رب غيره) (والله قاهر فوق عباده وهو الواحد القهار) (والله قادر على ما يشاء، وهو بكل

شيء عليم، وهو حسبنا ونعم الوكيل) (وبه التوفيق لا رب سواه) (سنّة الله التي خلت في عباده) (والله غني عن العالمين) (والله الخلاق العليم) (وقل رب زدني علما وأنت أرحم الراحمين) (والله ولي المؤمنين وهو على كل شيء وكيل) (وبيده ملكوت كل شيء)...

وأحياناً تتخلل هذه التعابير والمقاطع القرآنية ذات المغزى صميم فصوله فلا يكتفي بأن يضعها في نهاية كل فصل بل يدخلها في ثنايا معطياته حيثما اقتضت الحالة، وفي هذا مزيد دلالة على تصور ابن خلدون لمدى الحضور الألهي في التاريخ، ومن مثل (ما شاء الله) (والأمر لله) (والله أعلم) (حتى يأذن الله) (والله حكيم عليم) (والله غالب على أمره) (ويأذن الله منها بالفناء الذي كتبه على خليقته) (بما جعل الله من ذلك في خليقته) (والله خير الماكرين)..

وللوهلة الأولى يبدو أن طريقة ابن خلدون هذه لاتعدو أن تكون مسألة تقليدية قد لا تعني شيئاً، لكن المتمعن في التكرار المقصود، وفي النماذج التعبيرية التي ينتقيها الرجل، يتضح له أن الأمر أبعد من هذا.. أبعد حتماً من مجرد دلالته على عمق الاحساس الديني لدى ابن خلدون. فالرجل، فضلا عن ذلك، يرى في حركة التاريخ، وقائع وسننا، انعكاساً لمشيئة الله سبحانه وقدره في العالم.

(١٢)

ونريد أن نقف قليلا عند مسألتين أساسيتين في نظرية ابن خلدون طالما أكد عليهما وعلى ارتباطهما الوثيق بصلب هذه النظرية، وهما الترف وحتمية السقوط. اذ لا نعتقد انه كان بمعزل عن معطيات القرآن والسنّة وهو يتحدث عن هاتين المسألتين اللتين كان لهما في المصدرين السابقين مكان واسع.

وفي الباب الثالث من مقدمته، الذي يتحدث فيه عن قيام الدول ونموها ثم تدهورها وسقوطها، يورد تأكيدات مستمرة، ومن خلال زوايا رؤية مختلفة ومتكاملة، عن الدور الذي يلعبه الترف في دمار الدول وتفككها وانحلالها، هذه بعضها: (فصل في أن من طبيعة الملك الترف)(٨٨)، (فصل في أن من طبيعة الملك الدعة والسكون)(٨٩)، (فصل في أنه اذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم)(٩٠).

وعبر أماكن أخرى عديدة، من هذا الباب والذي يليه، يقف ابن خلدون لكي يقلب مسألة الترف على وجوهها و يتبين دورها في التفكك والسقوط (٩١). ومراراً يشير ــ من خلال تحليله لمسألة الترف ــ الى العلاقة المتبادلة بين الترف والالتزام الديني والأخلاقي، والى النتائج السالبة التي تترتب على ذلك. فهو يؤكد ــ على سبيل المثال ــ على «.. أن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد، لأن الانسان انما هو إنسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه للسعي في ذلك. والحضري لا يقدر على مباشرته حاجاته، أما عجزاً لما حصل له من الدعة، أو ترفعا لما حصل من المربى في النعيم والترف، وكلا الأمرين ذميم. وكذلك لا يقدر على دفع المضار بما فقد من خلق البأس بالترف والمربى في قهر التأدب والتعليم، فهو لذلك عيال على الحامية التي تدافع عنه. ثم هو فاسد أيضا في دينه غالبا،

بما أفسدت منه العوائد وطاعتها، وما تلوثت به النفس في ملكاتها كما قررناه، الا في الأقل النادر، واذا فسد الانسان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه، فقد فسدت انسانيته وصار مسخاً على الحقيقة. وبهذا الاعتبار كان الذين يتقربون في جند السلطان الى البداوة والخشونة أنفع من الذين يربون على الحضارة وخلقها، وهذا موجود في كل دولة..(٩٢)

لقد وقف القرآن مراراً عند مسألة الترف، ومن خلال زوايا مختلفة سلط عليه الأضواء لكي يفضح الدور المدمر الذي تلعبه هذه الظاهرة في تاريخ الجماعات البشرية وهي تتأرجح بين الاستقامة والضلال.. (**وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة واترفناهم في الحياة الدنيا ما هذا إلا بشراً مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون * ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم اذاً لخاسرون**)(٩٣) (**بل قالوا إنّا وجدنا آباءنا على أمة وإنّا على آثارهم مهتدون * وكذلك ما أرسلنا من قبل في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنّا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون * قل أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون * فانتقمنا منهم فانظر كيف كان عاقبة المكذبين**)(٩٤) (**وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنّا بما أرسلتم به كافرون * وقالوا نحن أكثر أموالا وأولاداً وما نحن بمعذبين قل إن ربي يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ولكن أكثر الناس لا يعلمون * وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى إلا لمن آمن وعمل صالحاً**) (٩٥) (**وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال * في سموم وحميم * وظل من يحموم * لا بارد ولا كريم * إنهم كانوا قبل ذلك مترفين * وكانوا يصرون على الحنث العظيم * وكانوا يقولون أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أإنّا لمبعوثون * أو آباؤنا الأولون * قل إن الأولين والآخرين * لمجموعون الى ميقات يوم معلوم * ثم إنكم أيها الضالون المكذبون * لآكلون من شجر من زقوم * فمالؤن منها البطون * فشاربون عليه من الحميم * فشاربون شرب الهيم * هذا نزلهم يوم الدين**) (٩٦)

(**فلولا كان من القرون من قبلكم أولوا بقية ينهون عن الفساد في الأرض إلا قليلاً ممن أنجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين * وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون**) (٩٧)، (**وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوماً آخرين * فلما أحسوا بأسنا إذا هم منها يركضون * لا تركضوا وارجعوا الى ما أترفتم فيه ومساكنكم لعلكم تسألون * قالوا ياويلنا إنا كنا ظالمين**) (٩٨)، (**وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً * وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيراً بصيراً**) (٩٩).

وقد سبق أن حللنا موقف القرآن الكريم من الترف (١٠٠) والذي نريد أن نشير إليه هنا هو أن ابن خلدون في تأكيده المستمر على دور الترف في تاريخ الدول والجماعات لابد أنه استمد اهتمامه هذا من القرآن الكريم

الذي كثيراً ما كان يلجأ الى آياته ليؤكد وجهات نظره ويعزز مقولاته هذا فضلا عن ثقل النتائج التي قاده اليها استقراؤه لتاريخ الدول والجماعات حيث كان الترف يبدو كنذير السوء. وهو في إحدى تعليقاته على ظاهرة من ظواهر الترف، وهي ظاهرة (التكاثر الشيئي) يطرح كلماته وكأنه يعاين ما يجري في قرننا العشرين هذا «.. واذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المنزلية الغاية، تبعه طاعة الشهوات فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا في دنياها. أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها..» (١٠١) ونحن نتذكر هنا آيات سورة التكاثر التي تحذرنا من هذا المصير «**ألهاكم التكاثر * حتى زرتم المقابر * كلا سوف تعلمون * ثم كلا سوف تعلمون * كلا لو تعلمون علم اليقين * لترون الجحيم * ثم لترونها عين اليقين * ثم لتسألن يومئذ عن النعيم**» كما نتذكر ما يجري في زمننا هذا من تكاثر بالأشياء يكاد يخنق الإنسان المعاصر ويسحق مطامعه الروحية، فضلا عن امتصاصه لقدراته المادية، وعجزه عن سداد متطلبات هذا التكاثر الذي لا يستطيع الفكاك منه بسبب تحوله ــ بمجرد الوقت ــ الى عادة تطالب بالوفاء باستمرار، كما يقول ابن خلدون، وكما نقرأ في المقدمة القيمة التي كتبها الدكتور محمد اسماعيل الموافي لمسرحية (كل شيء في الحديقة) للكاتب الانجليزي جايلز كوبر، والتي تعالج هذا الموضوع، فيما تعالجه من مواضيع «ان الثورة على مادية الحضارة الحديثة ليست بالشيء الجديد، فقد حمل لواءها سلسلة طويلة من اعلام الفكر والأدب في كل جيل من أجيال هذه الحضارة.. ثورة على تسخير النشاط الإنساني كله، أو جلّه، في تحقيق مغانم مادية، وقصر السعي على توفر أسباب الراحة والمتعة، والاستكثار من أدوات الزينة والترف والتضحية في ذلك بالقيم الفنية، وأخطر من ذلك بالقيم الخلقية. وإذا كانت الحضارات القديمة وقد سمحت بمثل هذا الانحراف لفئة محدودة، فإن الحضارة الصناعية، بما أوجدت من رخاء، وبما استحدثت من أسباب الترف ووسائل الاغراء بالترف، قد جعلت الانحراف ميسراً أمام الفرد العادي». وهو يقتبس العبارة التالية من كتاب (هذا العالم الامريكي) (١٠٢) الذي يقول فيه «.. حيث اقتناء الأشياء عقيدة ودين، يصبح تقديمها للناس فريضة. وللإعلان (عن الأشياء) شريعة، كعلم أصول الدين. فإغراق الجمهور بسلع لا تفيد، وخلق طلب غير طبيعي عليها والتخلص من شيء وهو لا يزال بعد صالحاً للاستعمال، وشراء الأكثر جدة ولو كان أقل متانة. وجعل المودات في حركة دائمة. تلك هي الأهداف التي ينشدها الاعلان بحماس لا يقل عن حماس المبشرين. واستسلاماً منا لضرورات الوسائل العلمية في الاعلان نضحي بغرائزنا الأساسية تمام التضحية، بل وبحواسنا الخلقية في غالب الأحيان). ويقول في مكان آخر من مقدمته تلك، وكأنه يتحدث بلسان ابن خلدون «.. يبدأ الشخص بمقاومة مكروه أو رذيلة، ولكن لا تلبث ممارسته لها أن تضعف المقاومة فالاعتياد مميت والإحساس قاتل للشعور... ولقد أصبح تكوين العادة من الأصول التي

يعتمد عليها في الاعلام الحديث في ترويج سلع قد يراها الناس في بادىء الأمر غير ضرورية، أو حتى ممجوجة، ولكنها لا تلبث بحكم العادة والإلف، أن تصبح مستساغة، بل من اللزوميات ...»

(١٣)

أما المسألة الثانية التي تتوجب الإشارة اليها، والتي ترتبط بسابقتها ارتباط النتيجة بأسبابها، فهي ما يؤكده ابن خلدون من حتمية سقوط الدول، وهو يطرح بوضوح في الباب الثالث فصلا بعنوان (ان الهدم إذا نزل بالدولة لا يرتفع)، وإذا كان الهدم نفسه أمراً طبيعياً، يحدث في عالم الدول كما يحدث في عالم الطبيعة الحية، كما سنرى، تبين لنا أنه ما من دولة في نظرية ابن خلدون، الا وهي مسوقة الى الشيخوخة والسقوط ... نفس موقف أزوالد اشبنغلر ازاء التاريخ .. ان الدولة كالأشجار والحيوانات والناس تماما مكتوب عليها أن تجتاز رحلة العمر صوب الشيخوخة والذبول .. ما من تجربة في العالم الا وهي تتحرك ضمن هذا الإطار المقفل: الميلاد والموت ..

قد قدمنا — يقول ابن خلدون — ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحداً بعد واحد (وهو يعالج هذا في فصول عديدة سابقة ولاحقة، ليس هذا مجال بحثها بطبيعة الحال) وبينا أنها تحدث للدولة بالطبع وأنها كلها أمور طبيعية لها كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني. والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها (أي زوالها)، لما أنه طبيعي والأمور الطبيعية لا تتبدل، وقد يتنبه كثير من أهل الدول ممن له يقظة في السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة واصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويحسب أنه لحقها بتقصير من قبله من أهل الدولة وغفلتهم. وليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة (لاحظ تأكيده المستمر على الطبيعة) والعوائد هي المانعة له من تلافيها، والعوائد منزلة طبيعية أخرى فإن من أدرك مثلا أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات أفلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك الى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس، ان العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه .. وانظر شأن الأنبياء في انكار العوائد ومخالفتها لولا التأييد والنصر السماوي. وربما تكون العصبية قد ذهبت فتكون الأبهة تعوض عن موقعها من النفوس، فإذا ازيلت تلك الأبهة مع ضعف العصبية، تجاسرت الرعايا على الدولة بذهاب أوهام الأبهة، فتتدرع الدولة بتلك الأبهة ما أمكنها حتى ينقضي الأمر .. وربما يحدث عند آخر الدولة قوة توهم ان الهرم قد ارتفع عنها ويومض ذبالها ايماضة الخمود، كما يقع في الذبال المشتعل، فإنه عند مقاربة انطفائه يومض ايماضة توهم انها اشتعال وهي انطفاء» وما يلبث ابن خلدون أن يلتقي كعادته بآية من كتاب الله تعزز الوجهة التي ذهب إليها «فاعتبر ذلك، ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته في اطراد وجوده على ما قدر فيه **(ولكل أجل كتاب)** (١٠٣)» (١٠٤).

هل هي رؤية دينية مسألة السقوط المحتوم هذه؟

نرجع الى كتاب الله، فهناك ستجد آيات

عديدة تمنحنا الجواب **(وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم * وما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون)** (١٠٥)، **(وإن من قرية إلا ونحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها عذاباً شديداً كان ذلك في الكتاب مسطوراً)** (١٠٦) **(ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون)** (١٠٧) **(يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون)** (١٠٨).

وشهادات القرآن بهذا الصدد كثيرة، ولكن أكثرها مساساً بالموضوع تلك التي تقول **(وتلك الأيام نداولها بين الناس)** (١٠٩). وهو بهذا، بقدر صيرورة التجارب التاريخية الى الزوال، بقدر ما يكسر الحلقة المفرغة لحتمية السقوط ويوجهها توجيهاً آخر أكثر دايناميةً وأعمق أملا وأبعد عن النزعة التشاؤمية التي تسود موقف ابن خلدون وعديد من فلاسفة التاريخ، ومن ثم فإنه يخرج من هذه المسألة الصعبة الى طرح معادلة تصل في عمقها وتوازنها ومنطقيتها حد الإعجاز، ولا بأس أن نقتطع هنا مقاطع من كتاب (التفسير الإسلامي للتاريخ) لتبين أبعاد مفهوم المداولة التي يطرحها القرآن.

(..إن المداولة) توحي بالحركة الدائمة، وبالتجدد، وبالأمل، وتقرر أن الأيام ليست ملكاً لأحد، ومن ثم لا داعي لليأس والهزيمة، فمن هم في القمة الآن ستنزل بهم حركة (الأيام) الى الحضيض، ومن هم في القاع ستصعد بهم الحركة نفسها — ومن خلال فعلهم الحر وحركتهم واختيارهم — الى القمة. ان (المداولة) القرآنية تحمل كافة جوانب إيجابيتها التاريخية: حركة العالم المستمرة، وتمخض الصراع الفاعل وديمومة الأمل البشري الذي يرفض الحزن والهوان **(ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين)**.

«تكاد الحياة الدنيا تبدو من خلال الموقف الإسلامي أشبه بالناعور. والشجاع الشجاع الذي يحصل على (صعدة) أكثر في تاريخ هذه الحياة التي تدور فيها المواقف ولا تستكين لأحد، من أجل أن يرى البشرية صوراً من حقائق التطبيق الصحيح للمبادىء السماوية.. إن هذه الوضعية الدايناميةأشبه — أيضاً — برجل كتب عليه أن يحيا في مدينة ما، وأتيح له أن يغادرها الى أي مكان مرتحلاً، طالما امكاناته وإرادته، الا أن مصيره دائما هو أن يعود إلى مدينته الأولى.. والإنسان كلما كان ذا إرادة أقوى، وعزيمة أمضى، وإيمان أعمق، وجهد وإبداع أشد تركيزاً، كلما أتيح له السفر إلى منطقة أبعد لاكتشاف مزيد من المجاهيل في الطبيعة والعالم.

ان كلاً منا هو هذا الرجل، ومن مجموعنا كجماعة ننتمي إلى هذا المبدأ أو ذاك، نستطيع أن نرحل دائماً ونعلم البشرية أن ترحل معنا الى الآفاق البعيدة الرائعة، فإذا ما (حتم) علينا أن نعود، لأن حكمة الله سبحانه تقتضي بأن نسمح للآخرين كي يرحلوا بدورهم، لأن من حقهم أن يرحلوا، بعد أن ضعفت إرادتنا وقويت إرادتهم وخارت عزيمتنا ومضت عزيمتهم، وتسطح إيماننا وتوغل إيمانهم، وتفكك جهدنا وإبداعنا وتركز جهدهم وإبداعهم.. إذا ما حدث هذا وهو لا بد أن يحدث، إذا ما أريد للعدل الكوني أن يأخذ مجراه، فلا بد وفق منطق المداولة نفسه

وديناميته، وما يحمله من شحنات الأمل، أن نبذل محاولات ثانية وثالثة من أجل إعادة الكرة والتهيؤ لمرحلة أكثر غنىً وعطاء وشمولاً.. وهذا لا يعني أن المنجزات الحضارية عموماً تصاب بنكسات (دورية) على العكس، انها تبقى في الأغلب الأعم، صاعدة على سلم لا ترجع عنه الى الوراء، إلا اذا مارست الأمم القوية لعبة الدمار الشاملة التي يستبعد أن تحدث أساساً.. هذا فيما يتعلق بالإبداع المادي للحضارة، أي ما يصطلح عليه باسم (المدنية).. أما القيم والمبادىء وقواعد السلوك الفردي والجماعي والدولي، والممارسات الأخلاقية والعاطفية والروحية، ومعطيات الفكر والوجدان، فيما يسمى بحقل (المعارف الإنسانية) أدباً وفلسفة وفناً وأساليب تفكير ومواقف نفسية واجتماعية فهي التي تتعرض للانتكاسات، وهي التي لا تستقيم الا بانتصار المبدأ الأقوى والأكثر انسجاماً مع بنية الإنسان ودوره في الكون ولن يتأثر هذا الا بأن يتولى زمام القيادة الحضارية الشاملة/ ويكون في القمة رجال يؤمنون بالله واليوم الآخر **(ولا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً)**، وإلا في أن يتسلم المسلمون مكانتهم (الوسط) في قلب العالم ليكونوا **(شهداء على الناس ويكون الرسول عليهم شهيداً)**.

ان الذي يفرق الموقف الإسلامي ويميزه إذن، هو أنه يطرح إزاء مسألة سقوط الدول والتجارب والحضارات، ما يمكن تسميته (الحتمية التفاؤلية).. انه يقرر حتمية الانحلال والسقوط، ولكنه يقرر ــ في الوقت نفسه ــ إمكانية أية أمة أو جماعة أن تعود باستمرار لكي تنشأ دولة أخرى، أو تمارس تجربة جديدة أو تتولى زمام القيادة الحضارية والعقائدية، بمجرد أن تستكمل الشروط اللازمة لذلك، وأولها عملية التغيير الداخلي) التي أكد القرآن على حدها الإيجابي بقوله **(إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)** (١١٠) وأكد على حدها السلبي بقوله **(ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)** (١١١)، هذا التغير الذي يمتد الى مكانة المساحات الأخلاقية، وسائر المكونات النفسية الأساسية، وكل العلاقات الداخلية مع الذات ومع الآخرين، والتي تمكن الإنسان فرداً وجماعة من مواجهة حركة التاريخ...(١١٢)

والواقع أن معظم مذاهب التفسير الوضعي للتاريخ تكاد تجمع ــ كذلك ــ على القول بحتمية سقوط الدول والحضارات بشكل أو بآخر. فهيغل في مثاليته يرى الناس والمجتمعات والدول في ممارساتهم وتجاربهم التاريخية كأدوات مرحلية يستخدمها العقل الكلي في فترة زمنية محدودة ثم لا يلبث أن يطيح بها صوب الفكرة الأحسن لكي يجيء ذلك اليوم الذي يكون التاريخ فيه، بشتى معطياته، تعبيراً كاملاً متجلياً لهذا العقل.

وماركس يخضع حركة التاريخ، بدولها وحضارتها وتجاربها، لحتمية تبدل وسائل الانتاج وانعكاسه على (الظروف)، وأن كل وضع تاريخي مآله الزوال بمجرد هذا التبدل الديناميكي الدائم. ثم ما يلبث ماركس أن يقع في تناقض أساسي مع نظريته عندما يقرر الدوام والثبات لمرحلة حكم الطبقة العاملة (البروليتاريا) حيث لا زوال بعدها. وهذا يشبه ــ في احدى جوانبه ــ الديالكتيك الهيغلي الذي يؤول بحركة العالم الى السكون وعدم التغير بمجرد بلوغها مرحلة (تجلي المتوحد).

أما توينبي فقد سرد لنا في دراسته في التاريخ مصير احدى وعشرين حضارة من مجموع ست وعشرين تضمنت كل منها العديد من التجارب السياسية والدول ــ وانتهى بها الأمر الى التدهور والسقوط لأنها جميعاً كانت تجد نفسها في نهاية مسيرتها عاجزة عن الاستجابة للتحديات الداخلية أو الخارجية التي قابلتها بين الحين والحين فتطوى صفحاتها..

وأما شبنغلر، الذي يمثل حلقة الوصل بين ابن خلدون وتوينبي، فقد ألمحنا الى موقفه قبل قليل.

الهوامش

(١) انظر عن قائمة الأبحاث التي كتبت عن ابن خلدون ومقدمته الصفحات ٣٣٧ ــ ٣٤٦ من المجلد الأول من مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبدالواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٥٨ ــ ١٩٦٥.

(٢) محمد عبدالله عنان: ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري (ط٣) ص١٧٧ ــ ١٧٨ عن كتاب: Geschichte Der Philosophie in Islam PP. 177 - 181 للباحث المذكور.

(٣) عنان: ابن خلدون ص ١٩٠ عن Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher. للمؤرخ المذكور.

(٤) عنان: ابن خلدون ص ٢٨١ عن Ibn Khaldun: Einarabischer Kulturhistoriker Des 14 Jahrhunderts (ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربي في القرن الرابع عشر) للمستشرق المذكور.

(١) سورة الأنفال، آية ٦٣.

(٢) المقدمة ٤٦٦/٣.

(٣) دولة المرابطين التي قامت على أكتاف قبيلة لمتونة الصنهاجية من بربر المغرب.

(٤) التي قامت على أنقاض المرابطين واعتمدت عصبية قبيلة بربرية أخرى هي الصمامدة.

(٥) المقدمة ٤٦٧/٣ ــ ٤٦٨.

(٦) هكذا يسمى ابن خلدون الطبقات العامة، وهو في هذا يحذو حذو الكثير من المؤرخين الذين سبقوه.. ونرجع الى كتاب الله وسنة رسوله فلا نجد ايما وصف مستهجن لهذه الطبقات: على العكس ان التقييم ينصب عليها، ويؤخذ على الكفار انهم ينظرون الى هذه الطبقات نظرة ترفع واحتقار. ولنتذكر ــ على سبيل المثال ــ مواقفهم من نوح ومحمد عليهما السلام.

(٧) المقدمة ٤٦٨/٣ ــ ٤٧٢.

(٨) المقدمة ٤٦٨/٣ ــ ٤٧٢.

(٩) نفسه.

(١٠) نفسه.

(١١) سورة آل عمران آية ١١٠.

(١٢) المقدمة ٤٨٦/١ وانظر ٤٩٠/١.

(١٣) سورة محمد ٣٨.

(١٤) سورة الجاثية ١٣.

(١٥) سورة الجاثية ١٢.

(١٦) سورة ابراهيم ٣٢.

(١٧) سورة العنكبوت ١٧.

(١٨) المقدمة ٨٩٣/٥ ــ ٨٩٦.

(١٩) انظر المقدمة ٨٤٠/٤ ــ ٨٥٥.

(٢٠) المقدمة ٤١٩/٢ ــ ٤٢١.

(٢١) المقدمة ٤١٩/٢ ــ ٤٢١.

(٢٢) المقدمة ٤٣١/٢ وانظر الباب الثاني نفسه ص

٤١٤ ــ ٤١٨ فصل (في أن أهل البدو أقرب الى الخير من أهل الحضر).

(٢٣) المقدمة ص ٣٦٢.
(٢٤) سورة تبارك ٦٧.
(٢٥) المقدمة ٦/٩٧٤ ــ ٩٧٥.
(٢٦) انظر التمهيد ص ٣٤٩ ــ ٣٥٠، ٤١٧ ــ ٤١٨ والباب الأول ص ٤٢٠ ــ ٤٢٢، ٤٢٤ والباب الثالث ص ٦٨٧، ٧٠٩، ٧١١ والباب السادس ص ٩٧٦، ٩٧٨ ــ ٩٧٩، ٩٨٣ ــ ٩٨٤، ١٢٢٥، ١٢٣٧ ــ ١٢٣٨.
(٢٧) سورة لقمان ٦.
(٢٨) المقدمة ص ٣٦٧.
(٢٩) سورة طه ٥٠.
(٣٠) المقدمة ١/٤٢٣.
(٣١) سورة آل عمران ١١٠.
(٣٢) المقدمة ١/٤٨٦.
(٣٣) سورة يوسف ١٤.
(٣٤) المقدمة ١/٤٢٢.
(٣٥) سورة الحجرات ١٣.
(٣٦) المقدمة ٢/٤٣٣.
(٣٧) سورة فاطر ١٦ ــ ١٧.
(٣٨) المقدمة ٢/٤٣٦.
(٣٩) سورة البقرة ٥١.
(٤٠) المقدمة ٢/٤٤٠ وكذلك ٦/٩١٧.
(٤١) سورة المائدة ٢٢.
(٤٢) المقدمة ٢/٤٤٢.
(٤٣) سورة الرعد ١١.
(٤٤) المقدمة ٢/٤٤٧.
(٤٥) سورة الصف ٩.
(٤٦) المقدمة ٢/٤٤٨.
(٤٧) سورة الأنفال ٦٣.
(٤٨) المقدمة ٣/٤٦٦.
(٤٩) سورة الأنبياء ٢٢.
(٥٠) المقدمة ٣/٤٨٠.
(٥١) سورة الأحقاف ١٥.
(٥٢) المقدمة ٣/٤٨٥.
(٥٣) سورة النحل ٦١.
(٥٤) المقدمة ٣/٤٨٧.
(٥٥) سورة المزمل ٢٠.
(٥٦) المقدمة ٣/٤٨٨.
(٥٧) سورة الأحزاب ٣٣.
(٥٨) سورة المؤمنون ١١٥.
(٥٩) سورة الشورى ٥٣.
(٦٠) سورة النور ٤٠.
(٦١) سورة الروم ٧.
(٦٢) المقدمة ٣/٥١٧ ــ ٥١٨.
(٦٣) سورة الأحزاب ٦٢.
(٦٤) المقدمة ٣/٧٠٨.
(٦٥) سورة الاسراء ١٦.
(٦٦) المقدمة ٤/٨٧٨.
(٦٧) سورة محمد ٣٨.
(٦٨) سورة الجاثية ١٣.
(٦٩) سورة الجاثية ١٢.
(٧٠) سورة ابراهيم ٣٢.
(٧١) سورة النحل ٥.
(٧٢) سورة العنكبوت ١٧.
(٧٣) المقدمة ٥/٨٩٣ ــ ٨٩٤.
(٧٤) سورة الزخرف ٣٢.
(٧٥) المقدمة ٦/٩١٠.
(٧٦) سورة تبارك ٢٣.
(٧٧) المقدمة ٦/٩٧٥.
(٧٨) سورة البقرة ٣٠.
(٧٩) المقدمة ٦/٩٧٧.
(٨٠) سورة فصلت ٦.
(٨١) المقدمة ٦/٩٨٣.
(٨٢) سورة العلق ١ ــ ٥.
(٨٣) المقدمة ٦/٩٨٤.
(٨٤) سورة الجن ٢٦.
(٨٥) المقدمة ٦/١٢١٢.
(٨٦) سورة البقرة ١٥١.
(٨٧) المقدمة ٦/١٢٣٤.

وعن استشهاداته بالأحاديث الشريفة انظر المقدمة: ٤١٤/٢، ٤٢٤، ٤٣١، ٤٣٤، ٤٦٨/٣ — ٤٦٩، ٤٩٨ — ٤٩٩، ٥١٥، ٥١٧، ٧٠٤، ٨٩٥/٥، ٩١٥.

وعن استشهاداته بأقوال الصحابة رضي الله عنهم انظر المقدمة: ٤٢٦/٢، ٤٢٧، ٤٤٨، ٥١٥/٣ — ٥١٦، ٨٥٧/٤، ٨٨٨، ٩٢٨/٥، ١٢٤٤/٦.

(٨٨) المقدمة ٤٨٠/٣ — ٤٨١.

(٨٩) المقدمة ٤٨١/٣.

(٩٠) المقدمة ٤٨٢/٣ — ٤٨٥.

(٩١) انظر مثلا: المقدمة ٤٨٦/٣ — ٤٨٧، ٤٩٥ — ٤٩٦، ٦٧٠ — ٦٧١، ٦٧١ — ٦٧٤، ٦٨٦، ٦٩٦ — ٦٩٧، ٦٩٨ — ٧٠٢، ٨٧٦/٤ — ٨٨١.

(٩٢) المقدمة ٨٨٠/٤.

(٩٣) سورة المؤمنون ٣٣ — ٣٤.

(٩٤) سورة الزخرف ٢٢ — ٢٥.

(٩٥) سورة سبأ ٣٤ — ٣٧.

(٩٦) سورة الواقعة ٤١ — ٥٦.

(٩٧) سورة هود ١١٦ — ١١٧.

(٩٨) سورة الأنبياء ١١ — ١٤.

(٩٩) سورة الاسراء ١٦ — ١٧.

(١٠٠) انظر كتاب (مقال في العدل الاجتماعي).، القسم الثاني، للمؤلف (مؤسسة الرسالة، بيروت — ١٩٧٧).

(١٠١) المقدمة ٨٧٦/٤.

(١٠٢) ى . أ . مووار ص ٩٧.

(١٠٣) سورة الرعد ٣٨.

(١٠٤) المقدمة ٦٩٢/٣ — ٦٩٣.

(١٠٥) سورة الحجر ٤ — ٥.

(١٠٦) سورة الاسراء ٥٨.

(١٠٧) سورة الأعراف ٣٤.

(١٠٨) سورة نوح ٤، وانظر هود ٨، ٤٨، والحجر ٢٤، والأعراف ٣٤.

(١٠٩) سورة آل عمران ١٤٠.

(١١٠) سورة الرعد ١١.

(١١١) سورة الأنفال ٥٣.

(١١٢) التفسير الاسلامي للتاريخ للمؤلف، ٢٥٩ — ٢٦١، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين ١٩٨١م.